

---

*Histoire du judaïsme aux époques hellénistique et romaine*

## **La Bible grecque des Septante : lecture et commentaire du deuxième livre des Règles**

**Sébastien Morlet**

---



### **Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/asr/2692>

DOI : 10.4000/asr.2692

ISSN : 1969-6329

### **Éditeur**

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

### **Édition imprimée**

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 205-212

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

### **Référence électronique**

Sébastien Morlet, « La Bible grecque des Septante : lecture et commentaire du deuxième livre des Règles », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 19 septembre 2019, consulté le 26 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2692> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2692>

---

Tous droits réservés : EPHE

## *Histoire du judaïsme aux époques hellénistique et romaine*

Sébastien MORLET

Chargé de conférences

### **La Bible grecque des Septante : lecture et commentaire du deuxième livre des Règles**

#### **I. Objectifs du travail**

Le cycle de conférences fut consacré à lire, traduire et commenter le deuxième livre des *Règles* dans la Bible grecque (2 *Samuel*, dans la Bible hébraïque), jusqu'au chapitre 19, dans l'optique de la parution prochaine, aux éditions du Cerf, d'un volume de la Bible d'Alexandrie.

Le travail, commencé quelques années auparavant, m'avait amené à confier à Camille Lepeigneux un sujet de M2 consacré à la danse de David, et à Malouine de Dieuleveult un autre sujet de M2 sur les *Questions* de Théodoret sur 2 *Règles*. Chacun de ces deux travaux a donné lieu à une communication lors du colloque d'Oxford de 2015, publiée dans les *Studia patristica*<sup>1</sup>. Camille Lepeigneux est venue présenter son travail sur la danse de David, au chapitre 6, lors d'une séance du cycle de conférences.

Il a été décidé que le texte grec de référence serait celui d'A. Rahlfs<sup>2</sup>, par commodité, même si l'édition de Rahlfs mérite parfois d'être discutée. L'édition de 2 *Règles* n'est pas encore parue dans la collection de Göttingen. L'édition de Cambridge, par ailleurs, reste utile, car son appareil critique est plus riche que celui de Rahlfs, mais les éditeurs suivent de trop près le Codex Vaticanus<sup>3</sup>. Rahlfs accorde aussi au Vaticanus une importance primordiale, mais il se montre plus indépendant.

On a rappelé lors de la première séance les problèmes posés par l'histoire du texte grec des *Règles*, et notamment le fait que, dans la seconde partie de 2 *Règles* (à partir du chapitre 10), le texte du Vaticanus a été contaminé par une révision

- 
1. C. LEPEIGNEUX, « L'éphod de David dansant devant l'arche (2 S. 6 : 14) : problèmes textuels et exégèse patristique », *Studia patristica* 91 (2015), p. 3-10 ; M. DEDIEULEVEULT, « L'exégèse de la faute de David (2 Règles 11-12) : Jean Chrysostome et Théodoret de Cyr », *Studia patristica* 96 (2015), p. 95-102.
  2. A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart 1935.
  3. A. E. BROOKE, N. McLEAN, H. St. J. THACKERAY, *The Old Testament in Greek*, t. II, part 1 (1 and II Samuel), Cambridge 1927.

hébraïsante – la recension καὶ γε. On a tenu compte de ce fait dans le choix du texte à traduire, l'édition de Rahlfs étant plus problématique à partir du chapitre 10 que dans les chapitres précédents, et la recension « lucianique » (le texte « antiochien ») méritant, alors, une attention toute particulière. Si cette recension chrétienne a été en partie influencée par la recension hexaplaire (et donc indirectement par le texte massorétique [= TM]) et si elle se caractérise aussi par des reformulations stylistiques par rapport à son modèle grec, elle peut aussi avoir, çà et là, conservé l'état le plus ancien de la Septante. Les témoins de la lucianique sont mentionnés dans l'apparat de Cambridge, mais l'on dispose également d'une édition distincte des *Règles* dans cette forme textuelle<sup>4</sup>.

## II. Examen du texte grec de 2 Règles

Une première partie du travail a donc consisté à examiner l'édition de Rahlfs, et à évaluer, par rapport au Vaticanus (B), le témoignage de la lucianique (L). Plusieurs cas de figure se présentent :

- Parfois, la lucianique diverge du Vaticanus *et* du TM. Dans ces cas, on peut se demander si la lucianique ne transmet pas le texte grec le plus ancien, selon le théorème « plus un texte est proche du TM, plus il a de chances d'être récent » (ce qui ne veut pas dire que l'éloignement par rapport au TM soit un gage automatique d'ancienneté : il faut faire la part des corruptions possibles). On ne donnera ici que quelques exemples :

1, 15 (à propos du messager de la mort de Saul), L a en plus « et ils le jetèrent à terre ».

1, 19 : L n'a pas l'expression ἐπὶ τὰ ὕψη σου, « sur tes hauteurs », qui a un équivalent dans le TM.

1, 22 : L a μαχητῶν, « des combattants », là où B et le TM parlent de « blessés » (B : τραυματιῶν). Inversement, plus bas dans le même verset, L a τραυματιῶν là où B et le TM parlent des « puissants » (B : δυνατῶν).

En 1, 23, L n'a pas εὐπρεπεῖς (B), qui a un équivalent dans le TM.

En 1, 23, L a δυνατοί, au lieu de ἐκραταιώθησαν dans B.

En 1, 27, L a « choses désirables », ἐπιθυμητά là où B, en accord avec le TM, parle de « choses de la guerre » (πολεμικά).

Dans le chapitre 4, L distingue bien le fils de Jonathan, Memphibaal et le fils de Saul, Memphibosthé. En B, les deux personnages portent le même nom (Memphibosthé). Dans le TM, ils s'appellent Ishbosheth et Mephibosheth. L a au moins conservé, pour le premier nom, la forme qui a dû être la plus ancienne, incluant le nom du dieu « Baal ». L'autre nom devait lui aussi inclure l'élément « -baal ». Les deux noms ont été ensuite corrigés (-baal en « bosheth », la honte, pour supprimer tout allusion au dieu païen). L renvoie donc l'écho d'un substrat hébraïque antérieur à ces modifications.

---

4. N. FERNÁNDEZ MARCOS, J. R. BUSTO SAIZ, *El texto antioqueno de la Biblia griega, I, 1-2 Samuel*, Madrid 1989.

6, 16 : avant ὀρχούμενον καὶ ἀνακρουόμενον, L a παίζοντα καὶ, sans équivalent dans B/TM.

- Parfois, non seulement la lucianique diverge du Vaticanus et du TM, mais elle s'accorde avec le texte conservé à Qumrân (Q). La valeur de la lucianique s'en trouve augmentée pour l'édition du texte grec, car, si le substrat hébraïque dont témoigne L est plus ancien que le TM, il a, en même temps, plus de chance d'être celui des traducteurs de la Bible qui sont intervenus à l'époque hellénistique (mais l'on a aussi attiré l'attention sur le raisonnement parfois circulaire des éditeurs du texte qumrânien, qui peuvent le reconstituer en s'inspirant de la lucianique, quand il reste un espace disponible sur les manuscrits<sup>5</sup>). En 12, 6, par exemple, L a, contre B/TM, l'expression ἐν σάκκῳ, « dans un sac », qui a un équivalent dans Q comme d'ailleurs chez Josèphe.

- Inversement, il est des cas où c'est le Vaticanus qui diverge de la lucianique et du TM. On peut alors se demander s'il ne transmet pas l'état le plus ancien du texte :

1, 11 fin : ajout de διέρρηξαν τὰ ἱμάτια αὐτῶν, expression que l'on retrouve en Gn 44, 13 ; Nb 14, 6.

1, 24 : B a un pluriel, ἐνδύματα, là où L, comme le TM, a un singulier (τὸν ἱματισμόν).

6, 3 : B (avec O) a εἰς οἶκον, là où L, conforme au TM, a ἐξ οἴκου. Exceptionnellement, Rahlfs a ici suivi L (parce que le texte fait davantage sens), mais peut-être à tort.

En 8, 10, Rahlfs choisit d'éditer L (ἐπολέμησεν) alors qu'elle correspond au TM, contre B/O (ἐπάταξεν).

En 10, 11, L dit « tu seras », comme le TM, contre B, qui donne « vous serez ».

Un cas un peu particulier est fourni par 7, 11 (prophétie de Nathan) : B a « tu construiras pour lui une maison », là où le TM donne : « l'Éternel établira pour toi une maison ». L donne une forme mixte : « il construira pour lui-même une maison ».

En 1, 19, B a un impératif (Στήλωσον), là où le TM a un substantif « *ha-tse-vi* », la beauté, l'élite). La leçon de B correspond en revanche au Targum. Quant à L, elle a encore autre chose : l'impératif ἀκριβασαί (« décris avec précision », d'après Muraoka, mais sans doute plutôt « construis avec précision »). Il est difficile de dire laquelle, de la forme transmise par B, ou de celle transmise par L, a des chances d'être la plus ancienne.

### III. Traduction

Un second aspect du travail a porté sur la traduction. Le livre résultant d'une traduction très littérale de l'hébreu, il n'est généralement pas difficile à rendre en français, mais il peut poser quelques problèmes, dus justement au littéralisme de la traduction. Par exemple, en 11, 8, Urie, l'époux de Bersabbée, repart de chez David avec une ἄρσις du roi. Le lexique de Muraoka donne logiquement : « ce qui

5. Voir F. M. CROSS, D. W. PARRY, R. J. SALEY, E. ULRICH (éd.), *Qumran Cave 4, XII, 1-2 Samuel*, Oxford 2005.

est porté, soulevé ». Il a été clairement choisi par les traducteurs parce que le mot utilisé dans le TM, *mase'êth* (sous la forme *mase'ath*), est dérivé, comme ἄρσις de ἄρῳ, d'un verbe, *nasa'*, signifiant « porter, soulever ». Sauf que *mase'êth* peut signifier aussi « cadeau », sens qui, en principe, n'existe pas pour ἄρσις. Il faut tout de même traduire ainsi le terme grec, et comprendre qu'on a affaire ici à un cas de néologisme sémantique, dû à une traduction littérale de l'hébreu. L a τῶν παρεστηκότων qui suppose sans doute un substrat différent, et plus ancien (*mes-harethem*?, « les serviteurs », terme qui n'apparaît apparemment dans la Bible qu'en Ez 44, 19). On retrouve la forme dans les vieilles latines (*statores, protectores, apparitor*).

En 1, 9, l'hapax *shavats*, signifiant un « vertige » (Dhorme), une « agonie » (Accordance), est rendu en grec par l'expression σκότος δεινόν, qui est étrange (« obscurité terrible »; le Targum parle d'un « tremblement »), et qui est elle-même un hapax dans la Bible grecque, quoiqu'on la retrouve dans l'*Apocalypse d'Esdras*, mais dans un contexte plus compréhensible (p. 29. 28 Tischendorf). Elle est pourtant proche, phonétiquement, des mots σκοτοδίνη/σκοτοδινία (vertige), ou du verbe σκοτοδινέω-ῶ (avoir le vertige), mais aucun de ces termes n'est utilisé dans la Septante. Le choix des traducteurs est ici difficile à interpréter : ont-ils voulu suggérer l'idée de vertige et en même temps une autre idée ? Ou bien le texte est-il corrompu ? Un autre hapax intéressant est le terme παράξιφις utilisé en 5, 8 (Muraoka : « knife worn beside the sword »).

Certains passages présentent une ambiguïté. Ainsi en 5, 18, il est question de la vallée τῶν τιτάνων (TM : « des Rephaïm »). Faut-il comprendre « des Titans » (de ὁ τιτάν) ou « des gypses » (de ἡ τίτανος) ? Le Targum comprend : « des Géants ». La Question 17 de Théodoret sur 2 *Règles* aborde justement cette question. La réponse du chrétien (comment comprendre l'expression « vallée des Titans » ?) est que « Titans » désigne des « géants », c'est-à-dire des hommes d'une taille surhumaine comme Goliath. Eusèbe, dans l'*Onomasticon*, donne déjà cette explication (p. 116 Klostermann : « Titans » désignerait les hommes contre lesquels David a combattu).

Une des particularités de la traduction grecque, par rapport au texte massorétique, est que, tantôt, les mêmes mots hébreux ont pour correspondants les mêmes mots grecs (par exemple, 1, 2 ; 1, 11), tantôt, au contraire, le grec présente une variété que n'a pas le TM : en 1, 22 la Septante utilise le mot κενός (« vide ») deux fois, là où le TM n'exprime l'idée qu'une seule fois (il n'y a pas de mot équivalent à la première occurrence du mot en grec). En 7, 2, le même mot répété dans le TM (*yoshév*) a pour correspondant deux verbes différents en grec (κατοικῶ/ἐκάθισεν). Inversement, en 7, 2 puis 7, 6, le grec utilise le même mot, σκηνή, là où le TM parle d'abord d'une tente (*yeriy'ah*), puis d'une demeure, d'un tabernacle (*mishkan*).

#### IV. Commentaire : le texte grec et ses interprétations anciennes

Le commentaire, dans l'esprit de la Bible d'Alexandrie, a présenté deux volets : une comparaison systématique entre texte(s) grec(s) et texte(s) hébreu(x) – TM et Qumrân ; un examen des interprétations anciennes, juives et chrétiennes.

À part quelques écarts qualitatifs mineurs<sup>6</sup>, le livre 2 des *Règles* se caractérise surtout par plusieurs écarts *quantitatifs* par rapport au TM. On n'en donnera encore une fois que quelques exemples, parmi de plus nombreux :

- Quelques « plus » du TM :

1, 18 : LXX : τοῦ διδάξαι ; TM : + « l'arc » (*qéshéth*).

4, 7 : LXX : ἐν τῇ κοιτῶνι αὐτοῦ ; TM : « dans la chambre de son *lit* ».

5, 1 / 5, 2 : TM : « *lé'mor* » (pour dire) n'a pas d'équivalent dans la LXX.

- Quelques « plus » de la LXX :

1, 23 : la LXX utilise deux fois le verbe διαχωρίζομαι, alors que, dans le TM, aucun mot ne correspond à la seconde occurrence.

4, 1 : la LXX a (comme le texte de Qumrân) le nom de Memphibosthé, absent du TM (idem en 4, 2).

4, 2 : la LXX dit « les fils de Benjamin » / TM : « Benjamin ».

4, 8 : τῶν ἐχθρῶν αὐτοῦ et τοῦ ἐχθροῦ σου<sup>2</sup> : rien dans le TM.

4, 12 : τοῖς παιδαρίοις αὐτοῦ : rien d'équivalent au pronom personnel dans le TM.

5, 2 : ἐπὶ πάντα Ἰσραὴλ : TM : « sur Israël ».

6, 5 : David joue ἐν ὀργάνοις ἡρμωσμένοις, expression absente du TM.

8, 7 : toute la fin manque dans le TM (καὶ ἔλαβεν αὐτὰ Σουσακιμ βασιλεὺς Αἰγύπτου ἐν τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐν ἡμέραις Ροβοὰμ υἱοῦ Σολομῶντος) Rahlfs se trompe probablement en éditant « Roboam » alors que B et O (-A) ont « Jéroboam », leçon confirmée par Q, qu'il ne connaissait pas.

13, 21 : « Et il ne chagrina pas la vie d'Amnon son fils, car il l'aimait, parce qu'il était son premier-né ». Texte absent du TM, mais présent dans Q. Certains y voient une addition visant à expliquer l'inaction de David après le viol de Tamar, d'autres estiment qu'il y a eu perte dans le TM.

Au bibliste se pose ainsi constamment la question : y a-t-il eu accident textuel d'un côté ou de l'autre, ou bien faut-il imputer ces écarts à des décisions des traducteurs de la Bible ou de ses copistes, ou des copistes du texte massorétique ? Souvent, la question revient à se demander si un « plus » est un « plus explicatif », ajouté en grec ou en hébreu pour rendre le texte plus clair, ou si c'est le « moins » qui a sauté, par accident, ou suite à un raisonnement éditorial ou exégétique. Les cas d'haplographie (saut du même au même) sont souvent évoqués par les commentateurs à propos du TM.

L'examen de l'exégèse ancienne du livre n'a pas donné lieu à beaucoup de travaux, sinon la série d'articles de Martine Dulaey publiés récemment<sup>7</sup>. L'auteur ne

6. Voir par exemple en 1, 10, τὸ βασίλειον (« objet royal »), là où le TM a *ha-nézèr*, « objet consacré » ; 4, 10 : « devant mes yeux » (TM : « devant ses yeux ») ; 5, 1 : ὅστ'α σου καὶ σάρκες σου (TM : des singuliers) ; 6, 2 : ἀρχόντων (TM : *ba'alei*, « les Baals » [confusion dans le grec avec *ba'al*, « chef »]) ; 8, 7 : le grec parle de bracelets ou de colliers (χλιδῶνας), là où le TM donne « boucliers ». Partout où le TM (avec le Targum) parle des « Philistins », la Septante évoque des « étrangers ».

7. Voir « L'histoire de David lue par les écrivains des premiers siècles chrétiens I : le roi caché », *Revue des études augustinienne et patristiques* 60 (2014), p. 175-212 ; « II : Le roi sans terre persécuté », *ibid.*, 61 (2015), p. 1-39 ; « III : Heurs et malheurs d'un roi », *ibid.*, 61 (2015), p. 197-237.

retient cependant que l'exégèse chrétienne et laisse de côté les antécédents juifs, et elle se concentre avant tout sur les interprétations morales et allégoriques de quelques péricopes, sans mentionner le commentaire par questions-réponses de Théodoret de Cyr. Avec Flavius Josèphe (*Antiquités juives*), qui est parfois sa source, Théodoret est pourtant l'un des deux exégètes les plus importants des *Règles* dans l'Antiquité<sup>8</sup>. Les séances ont donc logiquement donné lieu à un examen systématique de leurs commentaires. Les textes rabbiniques ont été également pris en compte. La consultation de *Biblia patristica*, maintenant *BiblindeX*<sup>9</sup>, a permis, chaque fois, d'enrichir le dossier.

De manière générale, s'il a donné lieu à une réécriture quasi complète chez Josèphe, le livre a été peu commenté du côté chrétien, les chrétiens se concentrant avant tout sur quelques péricopes (2 R 7 ; 2 R 11-12, notamment). Leur exégèse du livre est le plus souvent morale/psychologique, ou christologique, selon que David est considéré comme un exemple (ou un contre-exemple) de piété, ou comme une image du Christ.

La question du sens général du texte, historique ou christologique (et donc souvent allégorique), a été un sujet de clivages entre exégètes d'inspiration alexandrine et exégètes antiochiens. On a particulièrement examiné quelques lieux de ce clivage.

Par exemple, Théodoret (Question 20), à propos de la danse de David (chap. 6), s'abstient de tout commentaire allégorique (chez Éphrem, la joie du roi est celle du Christ à Jérusalem<sup>10</sup>, chez Épiphanie, sa danse est le bondissement de Jean-Baptiste dans le sein d'Élisabeth<sup>11</sup>), et se concentre, comme souvent, sur des questions de clarification – pourquoi la reine rit-elle ? comment se peut-il que David porte un ephod ?

Concernant le chap. 7, souvent lu comme une prophétie du Christ, Théodoret réduit le sens christologique du texte au v. 11 et admet qu'ailleurs, c'est Salomon qui est annoncé, conformément à la lecture historique qui est souvent prêtée aux juifs par les chrétiens (voir *infra*).

La péricope de la faute de David (chap. 11-12) a donné lieu à de nombreux commentaires spirituels dans l'Antiquité. Origène écrit déjà qu'on ne peut la comprendre au sens littéral (*Philocalie*, 1, 29). Urie est souvent identifié au diable, à la Loi juive ou aux juifs, Bersabbée à la sagesse du monde, aux nations, ou aux juifs, et David, comme souvent, est une figure du Christ, qui trompe le démon et qui se prend d'amour pour son Église.

À l'inverse de ces lectures, Théodoret, comme d'autres antiochiens (Jean Chrysostome), en reste à la lettre du texte et propose plutôt une analyse psychologique sur le désir, la faute et le pardon (Question 24). On a évoqué à cet égard l'analyse que Foucault, dans les *Aveux de la chair* récemment parus, propose du

---

8. Pour Théodoret, voir l'édition de N. FERNÁNDEZ MARCOS, J. R. BUSTO SAIZ, *Quaestiones in Reges et Paralipomena*, Madrid 1984. Pour Josèphe, voir É. NODÉ, *Flavius Josèphe. Antiquités juives, livres VI et VII*, Paris 2001.

9. <http://www.biblindeX.mom.fr/>

10. *Sermon* 2, 3, 801-803, *CSCO* 312, p. 95.

11. *Des poids et des mesures*, 35, *CSCO* 461, p. 41.



commentaire de Chrysostome dans ses *Homélies sur la pénitence*. Foucault accorde une importance particulière à ce commentaire, qui lie aveu, pardon et connaissance de soi, mais l'on a montré aussi que le commentaire de Chrysostome dérivait de celui, plus ancien, de Cyrille de Jérusalem (*Catéchèses baptismales*, 2, 11), ou de la même source que lui (Origène?), et que par ailleurs certains éléments clefs de ce commentaire, loin d'être propres au chrétien, se trouvaient déjà dans le texte biblique, cité par Chrysostome sous sa forme lucianique.

Le scandale que représente *a priori* la mort du premier fils de David et de Bersabbée, qui pourrait laisser croire que Dieu est cruel, est résolu différemment chez Origène, qui voit dans le fils un symbole de l'hérésie (*Commentaire sur Romains*, II, 21), ou le Ps.-Ambroise, qui l'identifie à la Synagogue (*Seconde Apologie de David*, 7, 38) et chez Théodoret, qui préfère à l'allégorie une explication psychologisante – si l'enfant était resté vivant, il aurait été un sujet de honte pour le roi, Dieu a donc eu égard pour son prophète (Question 25).

« Abessalom », le fils renégat de David, est identifié au diable dès Méliton de Sardes, d'après Origène (sur le Ps 3 : cf. *Patrologia graeca* 12, 92 *sqq.*), qui accepte cette lecture mais propose aussi d'y voir une figure du traître Judas. Eusèbe de Césarée propose déjà une lecture plus littérale de l'épisode de la guerre de David et de son fils (*Commentaire sur les Psaumes*, *Patrologia graeca* 23, 92-101), mais continue d'y voir l'annonce du salut opéré par le Christ. Théodoret en revanche ne retient aucun élément de la lecture christologique. Là où certains lisent la fuite initiale du roi comme un symbole du retrait du Christ de l'esprit de Judas (Augustin, par exemple, *In Ps.*, 3, 1), Théodoret analyse cette fuite comme un choix uniquement stratégique (Question 28).

La mort d'Abessalom, pris dans un arbre et transpercé de trois traits, est parfois lue comme une annonce de la mort de Satan, cloué à la croix (Grégoire de Nysse, *In inscript. Ps.*, 2 11, 55) ou bien de la pendaison de Judas (Cassiodore, *In Ps.*, 3, 1). Ces exégèses, qui remontent sans doute en partie ou en totalité à Origène, contrastent avec la sobriété de Théodoret, qui en reste à une lecture littérale, et se contente de dire que Joab a visé le cœur, lieu de l'iniquité d'Abessalom (Question 33).

La lecture des commentaires chrétiens a parfois permis de deviner, derrière les cibles des auteurs, une exégèse très hostile au deuxième livre des *Règles*, sans doute d'origine marcionite. Titus de Bostra rapporte ainsi une exégèse polémique manichéenne du chap. 12, qui accuse David d'adultère et de crime (*Contra Manichaeos*, III, 91 ; 85<sup>12</sup>). Dans la Question 31, Théodoret rapporte que « certains blâment David, pour avoir reçu les paroles de Siba » (au chap. 16). Ces adversaires du récit biblique étaient peut-être des marcionites et/ou des manichéens.

Notre commentaire s'est concentré également sur les comparaisons que l'on peut quelquefois faire entre exégèse juive et exégèse chrétienne d'une même péripécie.

12. Le témoignage est reproduit utilement dans *The Old Testament in Manichaean Tradition: the Sources in Syriac, Greek, Coptic, Middle Persian, Parthian, Sogdian, New Persian and Arabic*, N. A. Pedersen *et al.* (éd.), Turnhout 2017, p. 85.



L'un des points de rencontre, sans doute fortuite, entre les deux traditions exégétiques concerne la mort d'Absalom (Abessalom, dans la Septante). Alors que le texte biblique ne parle que de sa tête, prise dans les branches d'un arbre, tous les commentateurs, juifs ou chrétiens, admettent qu'il s'y est pris les *cheveux*. Pour les rabbins, les dix compagnons de Joab qui frappent le prince représentent les dix concubines de David, prises par son fils, et les trois flèches qui le tuent symboliseraient les trois vols d'Abessalom : vol de son père, à qui il a menti en prétendant aller sacrifier à Hébron, vol de la justice, qu'il a rendue à la place de son père, vol du peuple, évoqué en 15, 6 (cf. Talmud de Babylone, *Sota* 9b). Certains chrétiens s'intéressent aussi aux nombres utilisés dans la péricope, mais sans rapport avec la tradition rabbinique : Grégoire de Nysse, par exemple, identifie les trois flèches aux trois personnes de la Trinité (*In inscript. Ps.*, 2, 11, 55).

Du côté rabbinique comme chez Théodoret, on pose la question de savoir pourquoi il est dit qu'Abessalom n'avait aucun fils pour rappeler son nom (18, 18) alors que, en 14, 27, il est question de trois fils et d'une fille. Le Talmud de Babylone, *Sota* 11a, explique que, ou bien le texte veut dire qu'il n'avait pas d'enfant digne de régner, ou bien ses enfants avaient perdu toute chance d'hériter de leur père, suite à l'incendie des terres de Joab (cf. 14, 30), car celui qui brûle le bien d'autrui ne laisse aucun fils pour hériter de lui. Théodoret, dans la Question 34, donne une autre réponse : sans doute Abessalom avait-il entre-temps perdu ses enfants. Il s'appuie sur l'autorité de Josèphe, qu'il comprend peut-être à contre-sens, mais, d'une façon intéressante, la même explication est suggérée par le Targum (« Je n'ai pas de fils *vivant* pour mentionner mon nom »).

En revanche, les éléments de polémique directe entre juifs et chrétiens sont en général assez rares. Théodoret, qui utilise souvent Josèphe comme source, peut par exemple s'en prendre ouvertement à lui, comme dans la Question 19 sur Ozan, dans laquelle il accuse son prédécesseur d'avoir expliqué la mort du personnage parce qu'il était lévite – il aurait été puni, écrit Théodoret, parce que l'arche avait été portée sur un char et non sur les épaules des prêtres.

La polémique est plus pressante concernant l'identité du personnage annoncé par Nathan au chap. 7. Plusieurs auteurs s'en prennent alors aux juifs qui, disent-ils, appliquent le texte à Salomon (Tertullien, Lactance, Augustin). Cette lecture est attestée dans le Targum et chez Josèphe. Eusèbe, dans les *Extraits prophétiques* (I, 20), estime vraisemblable que les juifs appliquent le texte à David ou à Salomon, mais, dans la *Démonstration évangélique* (VII, 3), il n'évoque que Salomon. Certains auteurs concilient cette lecture et la lecture christologique : Théodoret, déjà évoqué, ou Augustin qui, dans la *Cité de Dieu* (XVII, 8), après avoir défendu la lecture christologique contre la lecture historique, présente Salomon comme un type du Christ. Jérôme, dans l'*Adversus Pelagianos*, II, 20, applique le texte à Salomon.

On voit que ces deux cas concernent, pour l'un, une polémique contre un auteur juif de langue grecque, pour l'autre, une discussion autour d'une exégèse convenue, dont le caractère « juif » était connu des chrétiens sans qu'ils aient, bien souvent, besoin d'être en contact avec des juifs. L'hypothèse d'un dialogue entre exégètes chrétiens et rabbins, souvent évoquée par la critique à propos d'autres passages bibliques, ne trouve pas ici beaucoup de fondements.